

über Ehedinge geäußert wird, meist durch konkrete Anlässe angeregt worden ist, daß die Lösungen, die Luther gibt, aber stets aus seiner theologischen Grundkonzeption herausfließen, d. h. aus dem, was Luther über Schöpfung, Sünde, Erlösung, Gott und Teufel, Gottes Allmacht, die Regimente auf Erden, Gottes Wort, die Autorität der Bibel und schließlich über Gesetz und Evangelium wußte.

Es wäre allerdings zu fragen, ob Lähtenmäki selbst diese Lösungen immer richtig einordnet. Auch müßte die Anwendung systematischer Begriffe, z. B. „geistliches Regiment“ und „geistliche Obrigkeit“, noch einmal überprüft werden. Begriffspaare, wie „weltliches und geistliches Regiment“, „weltliche und göttliche Gerechtigkeit“, „Gesetz und Evangelium“ dürften nicht so zur Deckung gebracht werden, auch wenn sie in ähnlicher Weise Akzente setzen. Die Spannung, in der die Ehe zu dem Begriffspaar Gesetz und Evangelium steht, wird durch ein Sowohl-als-auch weniger genügend gekennzeichnet, als es durch ein Obwohl geschähe. Warum wird das Problem der Gleichheit und Ungleichheit des Mannes und der Frau in der Ehe gar nicht erwähnt? War Luther wirklich so liberal in der Frage der Ehescheidung? Darf der mittelalterliche Rest in Luthers Verständnis der libido hinweginterpretiert werden, indem behauptet wird, daß sie ihm im Gegensatz zur concupiscentia keine Sünde sei? Duldete Gott nach Luther die libido nicht lediglich, natürlich nur in der Ehe? Und müssen wir nicht — zusätzlich zu Abstreichungen bei Luthers Einzelansichten — in der Anwendung von seiner Stellung zu Sexus und Ehe auf heutige Verhältnisse auch einen seiner Ansatzpunkte anfechten, daß nämlich der sexuelle Trieb praktisch unwiderstehlich sei? Es ist wohl nur als pointierte und deshalb überspitzte Formulierung zu verstehen, wenn Lähtenmäki am Ende des Buches schreibt, daß in einer auf Vorschriften und deren Einhaltung gegründeten

Ethik das Ziel und der Weg zum Ziele stets klar erkennbar seien, daß sie bei Glaubensentscheiden dagegen nie zu sehen seien und deshalb soviel offen zu bleiben habe, daß die Zeit des Sehens erst anbrechen werde, wenn es weder Sexualleben noch Ehen gebe.

Es wäre zu wünschen, daß bei Rückübersetzungen der originale Text nachgeschlagen worden wäre.

Leipzig

Ingetraut Ludolphy

Gerstenkorn, Hans Robert: Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staats-theoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. Mit einem Vorwort von Bundestagspräsident D. Dr. Eugen Gerstenmaier. Bonn: Bouvier & Co. 1956. LIX, 542 S. Engl. brosch. 20,— DM = Schriften zur Rechtslehre und Politik, Band 7.

Der Verfasser dieses Buches ist offenbar kein Theologe, sondern seinem akademischen Grad nach ein Jurist. Der Gegenstand der Arbeit ist schon vielfach verhandelt worden, in zurückliegenden Jahren, auch in der letzten Zeit, meist von evangelischen, gelegentlich von katholischen Theologen, manchmal aber auch von Juristen. Es handelt sich um Luthers Lehre vom weltlichen Regiment, von den beiden Reichen bzw. dem irdischen Reich, um Luthers Staatslehre, Luthers Lehre vom Recht oder was man nun in den Vordergrund stellen und wovon man ausgehen will. Die Frage nach Luthers Rechtsverständnis und Rechtsbegriff bricht bei diesen Untersuchungen notwendigerweise auf. So ist die Legitimation des Juristen, sich an dem großen Gespräch über die in Rede stehenden Probleme zu beteiligen, ohne weiteres gegeben. Es ist nicht selbstverständlich, daß der Jurist Luthers Gedanken kongenial erfaßt, da Luther zwar Rechtsprobleme berührt, aber sie nicht als Jurist durchdenkt, sondern im Zusammenhang seiner Theologie, vom Worte Gottes aus, vom Glauben, von der Rechtfertigung her

usw. Man wird mit großer Anerkennung und Dankbarkeit feststellen müssen, daß der Verfasser der uns jetzt vorliegenden Arbeit kräftig in das Feld der Theologie eingebrochen ist. Die Arbeit hätte, ohne daß wahrscheinlich irgendwo auch nur das leiseste Befremden verspürt worden wäre, ohne weiteres in einer theologischen Schriftenreihe als eine theologische Untersuchung erscheinen können. Da Gerstenkorn wahrlich nicht der erste und einzige Jurist ist, der sich dem Theologen Luther gestellt hat (man denke an Jacques Ellul, Erik Wolf, Johannes Heckel), darf man es wohl als ein erfreuliches Zeichen der Zeit ansehen, daß auch außerhalb der theologischen Fachwissenschaft heute viel stärker als früher erfaßt ist, daß Luther Prediger, Theologe, Ausleger des Wortes Gottes ist, dessen Äußerungen über Fragen des Lebens dieser Welt nur begriffen werden können, wenn er als solcher ganz ernst genommen wird.

Das Interessante an der vorliegenden Arbeit ist nicht ihr Gegenstand. Der ist, wie gesagt, vielfach verhandelt. Der Verf. kennt die, die sich vor ihm mit der Sache befaßt haben, wenn er sich auch wohl nicht gleichmäßig auf alle Bücher eingelassen hat (vgl. die Unklarheiten und Irrtümer bei der Zitierung der Arbeiten der Brüder Diem im Literaturverzeichnis). Er hat sich überhaupt in ganz ausgezeichnete Weise in die Luther-Literatur hineingearbeitet und mindestens ebenso kräftig in Luthers eigene Schriften. Es ist erstaunlich, wieviel interessante Aussagen Luthers er zutage fördert. Selbstverständlich ist vieles bekannt. Aber die Darbietung des Einzelstoffes in beinahe 1200 Anmerkungen ist respektabel. Mag dem gleich hinzugefügt werden, daß der Stoff sorgsam und klar aufgliedert ist. Der Teil H ist freilich zu anspruchsvoll überschrieben. Es ist gar keine Rede davon, daß „die Entwicklung der Lehre Luthers bis zur Gegenwart“ wirklich vorgeführt werde. Man kann vielleicht überhaupt über die Ordnung, wie sie in den Überschrif-

ten der Teile zum Ausdruck kommt (A, B usw.) streiten. Aber durchsichtig und deshalb angenehm zu lesen ist die Arbeit wohl.

Das würde alles die Veröffentlichung der Arbeit nicht rechtfertigen. Was das Interesse an ihr in erster Linie in Anspruch nimmt, ist die Fragestellung, mit der Verf. an die ganze Problematik herangeht. Letzten Endes ist bisher immer gesehen, wenn auch nicht immer gleichmäßig deutlich herausgestellt worden, daß Luther in seiner Lehre von den beiden Reichen dasselbe Thema verhandelt wie Augustin in seinem berühmten Gottesstaat. Gelegentlich ist auch energisch darauf hingewiesen worden, daß recht positive Beziehungen bestehen, insofern auch Luther von dem weltlichen Reich als Herrschaftsgebiet des Teufels weiß. Man vergleiche das von dem Verf. vorliegender Arbeit oft zitierte Werk von Johannes Heckel: „Lex charitatis“. Auf der anderen Seite aber konnte nicht übersehen werden, daß das weltliche Reich für Luther, der dabei über Augustin, der es auch nicht einfach dabei bewenden läßt, daß die *civitas terrena civitas diaboli* ist, weit hinausgeht, ein Reich Gottes eigener Art ist, in dem er ebenfalls sein Regiment führt wie in dem geistlichen Reiche Christi. So ist gegen Heckel Widerspruch erhoben worden, etwa von Paul Althaus. Der Verf. der uns jetzt vorliegenden Arbeit legt es nun darauf an, präzise herauszuarbeiten, daß und wie die staatliche Macht zwischen Gottesmacht und Teufelsmacht zu stehen kommt. Beide Regimente, das geistliche und das weltliche Regiment, sind vom Teufel angefochten, und in beide sucht sich der Satan einzudrängen; das Reich dieser Welt ist für Luther nicht einfach identisch mit dem Teufelsreich, sondern steht zwischen Gottes Regieren und dem des Satans.

Ich meine, daß man der Art, wie der Verf. das deutlich macht, i. w. zustimmen muß. Es ist vieles gesagt, was nicht nur einleuchtet, sondern überzeugt. Zweierlei habe ich freilich dazu zu bemerken. 1. Ob der Verf. sagen darf, daß er nun erst die Bedeutung der Satanologie für die

Lehre Luthers von den beiden Regimenten erkannt habe, ist mir doch fraglich. Daß der Satan kräftig mit im Spiele ist, ist nicht nur manchen von Gerstenkorns Vorgängern deutlich geworden, sondern von ihnen auch deutlich gemacht. Weder Heckel noch Althaus haben die Zusammenhänge verkannt. Wie der Satan im Spiele ist und welchen Platz das weltliche Regiment zwischen Gott und Teufel einnimmt, hat der Verf. zu seiner eigentlichen Frage gemacht und schön verdeutlicht; damit hat er weitergeführt. 2. Der Verf. sagt auf S. 29 f sehr richtig, daß Luthers Terminologie schwierig und uneinheitlich ist, vor allem auch, was die Verwendung der Begriffe zwei Reiche und zwei Regimente betrifft. Es ist das Verdienst von G. Törnvall, die Fruchtbarkeit gerade des Regimentsbegriffes aufgewiesen zu haben. Gerstenkorn zeigt aber Neigung, Reich und Regiment so zu verteilen, daß er von einem geistlichen und einem weltlichen Regiment als zwei Regimenten Gottes spricht, von den zwei Reichen aber so, daß das eine das Reich Gottes (Christi) und das andere das des Teufels ist. Aber damit ist keinesfalls durchzukommen. Auch die beiden Reiche Luthers sind in der Regel das Reich Christi und das Reich des Kaisers. Beide Reiche Gottes sind etwas ganz anderes als des Satans Reich. Die Tatsache, daß Luther in ganz verschiedenem Sinn von einem Reiche der Welt spricht, muß getragen werden.

Der Verf. sagt auch zuviel, wenn er behauptet, daß bislang das eschatologische Verständnis des weltlichen Regiments nur gelegentlich und da u. U. auch nur verschwommen erfaßt sei (vgl. 69 f). Vor allem fürchte ich, daß er Thielicke recht kräftig mißverstanden hat. Mit dem Schwund des eschatologischen Momentes (Thielicke: Theol. Ethik I, Nr. 1846) und der Enteschatologisierung der Bergpredigt will Thielicke doch zunächst die Vorstellung abweisen, als ob das Reich Gottes zeitlich dem irdischen Reiche folge und als ob die Bergpredigtgebote, die die Ethik des kommenden Reiches enthalten, damit für diese Welt außer Kraft treten.

Es dürfte Thielicke darum gehen, gerade eine positive Beziehung der beiden Reiche bei Luther deutlich zu machen. Überhaupt: An der Frage, ob und wie oft das Wort eschatologisch gebraucht ist, entscheidet es sich nicht, ob die eschatologische Bedeutung von Luthers Lehre von den beiden Reichen erkannt ist.

Ausgesprochen unfruchtbar ist Gerstenkorns Kampf gegen die Bezeichnung des Christen als Bürgers zweier Reiche oder zweier Welten (67). Davon, daß Heckel Franz Xaver Arnold in der Deutung einer Stelle aus Luthers Zirkular-Disputation über Mt 19,21 widerlegt habe (341), kann nicht die Rede sein. Natürlich hat Luther die Verantwortung des Christen in der Welt festlegen wollen; aber wenn er das so tut, daß er sagt: *Christianus . . . habet utrumque politeuma*, so heißt das wirklich nichts anderes, als daß der Christ Bürger zweier Staaten oder Reiche oder Welten ist. Aber dann ganz abgesehen von Luthers wörtlicher Rede: Wenn der Staat wie alle irdischen Gemeinwesen eine „Gemeinde Gottes“ ist (174), dann ist nicht einzusehen, warum der Christ sich nicht auch als Bürger solcher Gemeinde fühlen darf, in der er u. U. die höchste Verantwortung übernehmen muß. Natürlich bleibt daneben gültig das von Gerstenkorn auf S. 384 zitierte schöne Wort: „*Omnis justus est civis celi et advena in terra.*“ Aber in dem Beiderlei kommt eben die ganze Dialektik zum Ausdruck, die in Luthers Denken und Reden vorliegt. Luther gibt dem „elenden Bauchsreich“ dadurch, daß er es zugleich als das Feld des Wirkens Gottes verkündet, eine unerhörte Würde. Und das muß man eben dazu sagen, wenn man den eschatologischen Bezug von Luthers Aussagen über das weltliche Regiment herausstellt, daß Gott diesem trotz allem von seiner *doxa* mitteilt. Es gibt auch eine Art und Weise, das weltliche Regiment in das Zeichen des Eschaton zu stellen, die unlutherisch ist.

Daß Luther nie vom Staate spreche, sondern stets den Ausdruck Obrigkeit gebrauche (84), ist unzählige Male schon behauptet worden, stimmt

aber einfach nicht. In lateinischen Schriften gebraucht Luther nicht selten die Begriffe *politia* und *respublica* (Zitate bei Gerstenkorn! Vgl. 396), und er hat Mühe, in lateinischer Rede das passende Wort für Obrigkeit zu finden (vgl. 429 *magistratus politicus*). Die regelmäßige Verwendung des Wortes Obrigkeit könnte sich auch daher erklären, daß Luther, wenn er zum Volke redet, anschaulich redet. Seine Redeweise in gelehrten Schriften ist aber eine andere als in volkstümlichen.

Es hat sich heute eingebürgert, Luther dagegen in Schutz zu nehmen, daß er eine Eigengesetzlichkeit des weltlichen Regimentes gelehrt habe. Das ist wohl vor allem eine Folge der von Karl Barth gestarteten Angriffe gegen Luther, vielleicht auch bedingt durch das gelegentlich zitierte Buch von Deutelmoser, das ja nun jeden anständigen Lutheraner zur Gegenwehr herausfordern müßte. Es ist jedoch nun an der Zeit, einmal damit Schluß zu machen, sobald das Wort „Eigengesetzlichkeit“ fällt, alle Resistenzkräfte zu mobilisieren, und sorgsam zu überdenken, was denn „Eigengesetzlichkeit“ bedeuten könnte. Vielleicht gibt es auch eine ernsthaft theologische Deutung des Wortes und stellt sich heraus, daß Luther, recht verstanden, doch eine „Eigengesetzlichkeit“ des weltlichen Regimentes kennt. Es ist merkwürdig, daß der Anstoß immer an dem *eigengesetzlich* genommen wird, während die theologische Problematik doch wohl in dem „gesetzlich“ liegt. Von Eigengesetzlichkeit der staatlichen Wirklichkeit spricht man so, daß man an ein anderes Gesetz denkt als das, unter dem der Christ in seinem persönlichen Leben steht. Aber steht er denn als Christ, nach Luther, unter dem Gesetz? Liegt der Fehler in der Rede von der Eigengesetzlichkeit vielleicht darin, daß man nicht mehr recht weiß, was das „Evangelium“ ist? Jedenfalls: Die Frage der „Eigengesetzlichkeit“ kann nicht in der Schrecksekunde vor Karl Barth geklärt werden.

Ganz Ähnliches wäre zu sagen zu der Frage, ob Luther einen christlichen Staat kenne oder

nicht. Wenn der Staat wie alle übrigen irdischen Gemeinwesen eine „Gemeinde Gottes“ ist (vgl. 174) und wenn es das Wesen dieser Gemeinden Gottes ist, daß in ihnen das Evangelium verkündet und recht nach dem Gesetze Gottes gelebt wird, dann kann man die Frage keinesfalls rundweg verneinen, sondern wird wieder erörtern müssen, in welchem Sinn Luther einen christlichen Staat ablehnt, in welchem anderen Sinn er aber vielleicht doch zum Bild eines christlichen Staates kommt.

Was zur Problematik des *corpus christianum* bei Luther gesagt wird, ist unzureichend. Wenn man sie überhaupt anschnidet, darf man sie nicht nur streifen; und mit einem Zitat, das weiter nichts besagt, als daß Luther auch das *corpus Christi mysticum* kennt (wer hätte das je bestritten?), kann man die schwierige Frage nicht erledigen.

Völlig unorganisch in der Arbeit sitzen merkwürdige Bemerkungen über die Verwirklichung der Königsherrschaft Christi, insbesondere gegenüber allen totalitären Staatsbildungen. An einigen Stellen wird die Arbeit überhaupt in etwas fragwürdigem Sinn aktuell (um S. 230). Was Königsherrschaft Christi bei Luther ist und was sie etwa für die staatliche Wirklichkeit bedeutet, müßte schon geklärt werden. Entlehnungen aus einer Theologie, deren Vertreter es bislang betont abgelehnt haben, Luther in der Weise zu aktualisieren, wie es dem Verf. vorschwebt, reichen da nicht aus. Daß die Lösung von Edinburgh 1910 „Christus krönen zum König der Erde“ mit der Königsherrschaft Christi, wie sie Luther kennt, schlechterdings nichts zu tun hat, sondern von völlig anderen theologischen Prämissen her formuliert ist, sollte doch deutlich sein.

Auf den Seiten 258 und 275 stehen Zitate, von denen man erwarten darf, daß sie in den Anmerkungen 1143 bzw. 1180 nachgewiesen werden. Man bleibt aber enttäuscht.

Es wäre im einzelnen noch viel zu dem Buche zu sagen. Daß es zu Auseinandersetzung und Kritik herausfordert, spricht für seine Ernst-

haftigkeit und Güte. Mit langweiligen und nichtssagenden Büchern schlägt man sich nicht ausführlich herum, und solche, die überhaupt kein Gewicht haben, übergeht man. Jedenfalls bittet der Rezensent, seine Einwände bzw. Fragen als Zeichen dafür zu nehmen, daß er von dem Buche angeregt und gefördert worden ist. Der Verf. kündigt gleich zwei neue Bücher an, die er noch schreiben will (über das Naturrecht und über das Widerstandsrecht bei Luther). Die erste Veröffentlichung läßt gespannt auf die kommenden warten.

Einige kleine Versehen seien noch berichtigt: 59: Wohl Christusreich statt Christereich. — 209: Doch wohl *der* und nicht das Zölibat. — 293: Statt *vinus* wohl *minus*. — 303: Statt *induramun* *induramur*, statt *daëmoniis* *daëmoniacis*. — 311: Statt *savous* *salvus*. — 365: Statt *copita* *cogita*. — 380: Was soll die Anführung von WA 15, 373,13 in Anm. 567? — 405: Statt *polulos* *populos*. — 407: Statt *comudum* *comodum*. — 444: Statt Heymann Reymann. — 455: Statt R. Ritter G. Ritter. — 493: Statt Klüngel Klügel. — 500: Statt Rietschl Rietschel. — 514: Diem, H.; ... Pre-digt *in* den zwei Reichen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Van de Pol, W. H.: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger Verlag 1956. 450 S. 8°. 19,80 DM.

Der Verf. stammt aus der niederländisch-reformierten Kirche und fand über den Anglikanismus und das Studium Newmans den Weg zur römischen Kirche. Er ist Professor an der Katholischen Universität Nijmegen. In diesem Buch legt er den Ertrag seiner Vorlesungen von 1948 bis 1952 über „die Phänomenologie des Protestantismus“ vor. Otto Karrer schrieb dazu ein Geleitwort (7 ff) und sagt mit Recht, daß der Verf. „von dem angestammten Glauben mit jener Pietät spricht, die einem echten Konvertiten eignet“ (8). Man muß noch mehr das vorbildliche Streben nach Sachlichkeit

loben und wird der wahrhaft ökumenischen Gesinnung, die sich in Darstellung und immanenter Kritik bekundet, aufrichtigen Dank wissen.

Die konsequent durchgeführte „phänomenologische“ Methode versteht sich als eine Weiterentwicklung der Konfessionskunde und läßt bewußt die alten Formen der Polemik, der Apologetik und der Symbolik hinter sich. „Der Phänomenologe sucht so objektiv wie möglich festzustellen, welche Äußerungen, Formen und Erscheinungen für ein bestimmtes Bekenntnis bezeichnend sind“ (17). Dieser Methode „muß es vor allem um die Wesenszüge gehen, die bei aller Verschiedenheit der Tönungen für das ganze reformatorische Christentum gelten. Sie erkennt zwar die tatsächliche Existenz von verschiedenen Typen und Richtungen des reformatorischen Christentums, aber trotzdem muß es doch möglich sein, dasjenige zu ermitteln, wodurch alle diese verschiedenen Typen reformatorisch sind“ (21). Nicht der verwirrend vielgestaltige Weltprotestantismus (61 f) soll beschrieben werden, sondern nur das Kirchentum, das zwischen den „extremen Formen des Protestantismus (wie die freisinnigen Lehren und auch gewisse katholisierende und radikal sektiererische Bewegungen)“ steht (71). Als reformatorisches Christentum darf nur dasjenige gelten, das „sowohl mit den formalen Prinzipien wie mit den inhaltlichen Lehren und praktischen Verhaltensweisen der Reformation“ übereinstimmt (70). Mit erstaunlicher Sicherheit urteilt der Verf., „daß die Reformatoren, ihre unmittelbaren Nachfahren und die verschiedenen Bekenntnisschriften in der Hauptsache übereinstimmen, was die Erklärung des Evangeliums und der Hl. Schrift und auch was den Gehalt der Lehre und die Norm des religiösen und kirchlichen Tuns betrifft“ (71). Von dieser für die innerprotestantische Kontroverstheologie fragwürdigen Grundvoraussetzung ist die ganze Untersuchung getragen.

Aus v. d. Pols eigenem Studienweg läßt es sich schon eher begreifen, daß er neben Luther, Calvin und Melancthon weit überwiegend das